Separata de la revista *El Catoblepas* • ISSN 1579-3974
publicada por Nódulo Materialista • nodulo.org
http://www.nodulo.org/ec/2018/n185p11.htm
Impreso el miércoles 19 de diciembre de 2018

EL CATOBLEPAS
revista crítica del presente

El Catoblepas · número 185 · otoño 2018 · página 11

L I B R O S

Un epitafio a la *Topología de la violencia* de Han

Jesús Pérez Caballero

Crítica del libro del filósofo surcoreano (Herder, Barcelona 2016)

La violencia de la positividad y los sujetos de rendimiento, ¿son los dos ejes que explican la violencia de este siglo? Para el filósofo surcoreano Byung-Chul Han, sí lo son. Desde un marco filosófico y lingüístico predominantemente alemán, Han ha expuesto en su ya larga y publicitada obra conceptos clásicos de la filosofía occidental; entre ellos, la violencia. En otras ocasiones quizá lo haga con rigor, pero en su *Topología de la violencia* (Herder, Barcelona 2016), el libro que tomo como hilo conductor para analizar qué dice sobre esa idea, el resultado es confuso. Para explicar esto, plantearé la definición que Han tiene de violencia, el concepto capital de ese libro –y explícita o implícitamente, de su obra–. Después, explicaré cómo tal idea habría mutado –según él– en sistémica o violencia de la positividad, el marco al que Han, como el amianto a los pulmones, se aferra con garras firmes, pero conducentes a la vacuidad. Posteriormente, aludiré a un tipo de individuo de ese contexto, el sujeto de rendimiento, síntesis con la que Han nos ha diagnosticado.

Si se toma su *Topología*, no es hasta la mitad cuando Han define qué es violencia. Lo hace indirectamente, en contraposición con la idea de poder, y de este modo: violencia es un conflictoentre un individuo y algo (otro individuo, pero también una institución, ideología o un marco político) percibido como ajeno y que coarta la idea que tal persona tiene de sí misma (Han 2016: 101). De esa definición surge qué distingue la violencia del poder: ruptura, frente a las relaciones jerárquicas del poder; desestructuración, frente a organización; disenso, frente a unión; y doblegamiento de la voluntad, frente al encaje de esta en un orden (Han 2016: 102 y 106-108). Su intuición principal es plantear como rasgo esencial de la violencia la dificultad para arraigar y consolidar un orden, lo que abre discusiones sugerentes. Por ejemplo, si se sigue la idea de Han de que la violencia destruye el espacio (Han 2016: 103), en tanto limita la acción del individuo, podría entenderse el poder como *destructor del tiempo*, por organizar el presente, interpretar el pasado y pavimentar el futuro. Sin embargo, y más allá de estas consideraciones casi literarias, la definición de violencia de Han es ambigua y lastra el resto de sus argumentaciones. Todo poder se basa en última instancia en la fuerza –o la doctrina de la soberanía está equivocada–, mientras que cualquier acto de violencia establece una relación física, si se quiere efímera, de poder con el individuo agredido, por no mencionar las consecuencias psicológicas que pueden extenderse toda una vida. Además, Han no indica cómo interpretar los casos de apropiación interior que transmutarían la violencia percibida como ajena en una parte del individuo. Considerando que para el filósofo surcoreano es clave la idea de que en la violencia sistémica el individuo asume voluntariamente ejercer violencia contra sí mismo, sería básico distinguir por qué ello es violento y no una manifestación de apropiación interior conflictiva,

sí, pero no coactiva.

Han, no obstante, constata –como quien se asoma por una ventana y ve el paisaje, y saca conclusiones a lo Cándido– que la violencia es proteica (Han 2016: 9), por lo que se plantea describir lo topológico de esta, es decir, cómo ha cambiado actualmente para continuar siendo tal. Según él, lo destacable es que en algunos lugares ya no existiría solamente una violencia negativa, en términos schmittianos de amigo y enemigo; freudianos de yo y ello; o weberianos de dominador y dominado –la trilogía es de Han, no mía–, sino que la violencia principal sería difusa –por remedar su trilogía: post soberana; freudianamente latente; y con un carisma oscuro, fenomenológico, que irradian los objetos y no los sujetos–. Pero Han no define dónde se da ese tipo de violencia difusa, siendo notorio que hay otros contextos (por ejemplo, en la guerra), donde la violencia de la negatividad persiste, y conceptualizarla es lo esencial. Análogamente, el filósofo surcoreano tampoco se preocupa por establecer las continuidades entre violencia positiva y negativa. Un decir, por lanzar la piedra de qué significaría hoy el imperialismo para Han: ¿es imprescindible para un Estado donde predomina la violencia de la positividad establecer vínculos con otro Estado promotor de violencia de la negatividad?

Entonces, ¿cómo caracteriza el autor esa violencia sistémica? Como la peor que podríamos sufrir, pues nos engaña ofreciéndonos libertad, cuando lo que recibimos es dominación (Han 2016: 136). Ese hechizo deriva de su condición de invisible, viral, mediada, virtual y psíquica (Han 2016: 9). Sin embargo, Han, en su estilo desmañado, tampoco define esos términos, y es evidente que considerarlos en su significado literal aboca a contradicciones insalvables. Por ejemplo, la violencia sistemática no es invisible, puesto que Han dedica un libro a describirla. Quizá en vez de “invisible” el autor quiere decir “aparentemente sin causa”, lo que aludiría a fenómenos que, por su novedad, obligan a nuevas conceptualizaciones. Asimismo, el término de viralidad caracterizaría el modo en que se difunde esa violencia, por contaminación, y no por confrontación, y por infección, en vez de mediante ataques directos (Han 2016: 18-19). Pero justamente los ejemplos de terrorismo y guerra cibernética, aducidos por Han, son parte de un marco tecnológico mayor de conflictos asimétricos, descrito abundantemente por la doctrina militar, y en los que la viralidad es accidental, no esencial para entender sus rasgos. Sin embargo, el desinterés del filósofo surcoreano por otros ámbitos de conocimiento (el militar o el jurídico, por mencionar un par) necesarios para un objetivo tan ambicioso como describir la esencia de la violencia en el siglo XXI es frecuente en su *Topología*. Han prefiere un psicologismo petrificado en interpretaciones freudianas del narcisismo y melancolía, diagnosticándonos con términos gratuitos, como depresión masiva o *burnout* colectivo; crípticos, como “bulimia psíquica”; o relaciones de causalidad indemostrables entre salud y violencia sistémica, como unos supuestos “trastornos neuronales cada vez más frecuentes” (Han 2016: 11, 54-55 y 124).

A este maximalismo, Han agrega otro, de raíz economicista, al cargar en el capitalismo la principal promoción de esta violencia positiva. Por sus aseveraciones, el filósofo asume el tópico del capitalismo de ficción, en tanto orden económico basado en proveer bienes para entretener al individuo, al que él incorpora el desarrollo de la industria de las mejoras del cuerpo y la omnipresencia de redes sociales y demás excrecencias de Internet (Han 2016: 48, 123, 155, 160-161 y 167). De esas características, el autor deduce incluso que ese capitalismo es más violento que los regímenes totalitarios, por cuadrar el círculo de que el individuo pase a ser explotador y explotado, víctima y verdugo de sí mismo (Han 2016: 124-125). En esta línea, si comprender qué es el totalitarismo –específicamente la naturaleza de los campos de concentración– es una auténtica piedra de toque para conocer el rigor de políticos, filósofos y literatos, entonces el pensamiento de Han es débil. Para él, el *Lager* fue un no-lugar donde no hubo biopolítica u ordenación de la vida, esto es, administración de los cuerpos y gestión calculadora de la muerte (Han 2016: 134), sino una desaparición de cuerpos sistemática y sin deseo de ejemplificación. Es cierto que esa posición capta el impulso nihilista del nazismo, pero el énfasis de Han en segregarlo de la biopolítica y separarse –por fin– de Foucault contradice lo que conocedores como Primo Levi señalan sobre la diferencia esencial, de finalidad destructiva organizada, entre *Lager* nazi y soviético, en favor del primero, y sin duda más violento en su origen y generalidad que los Estados capitalistas. De hecho, ¿no será que la pervivencia de estos en detrimento de los totalitarismos es precisamente por el modo en que ejercen el poder entre sus súbditos, y no por un tipo de violencia más cualitativa?

No obstante, si se asume la hipérbole de que la violencia sistémica del capitalismo es peor que los campos de concentración, es claro que el hombre que la *sufre asumiéndola*, el sujeto de rendimiento, ha descendido a una condición inhumana. Efectivamente, para Han, los que vivimos en el capitalismo somos “zombis”. Tampoco el autor define qué entiende por este sujeto de rendimiento, aunque sí da suficientes rasgos para comprenderlo. Así, se trataría de un individuo que en el contexto de violencia de positividad apuntala, sin carácter, libre y flexiblemente, la violencia sistémica para “autoexplotarse” según las directrices interiorizadas del orden

capitalista (Han 2016, 11, 39, 73 y 193). Esos individuos, insertos en una lógica de dopaje, entendida como mejora artificial ilimitada del cuerpo, son zombis, no-muertos, aunque algunos de ellos, se supone que pensadores como Han, alcanzan cierta lucidez para iluminarnos sobre esa violencia. Este sujeto de rendimiento, monstruo del siglo XXI que nada tiene que envidiar a los que pululan en los tratados de demonología medieval, permanece libre en su deseo de subyugarse a unas dinámicas casi indescriptibles, salvo si se adopta la soteriología de Han.

En realidad y de nuevo, el modo en que Han plantea la autoexplotación es tan confuso como su interpretación de la violencia sistémica, e incluso, malévolamente, parece más bien una metafísica del *publish or perish* que Han, como académico alemán –*el culmen de lo académico en sí*, si se me permite la broma– debe de conocer bien. Por ejemplo, sería necesario aclarar en qué momento el individuo deja de ser tal, pierde su voluntad, y se convierte en ese apéndice del sistema, ya que la libertad de autoexplotación es tan diferente ontológicamente de la explotación como lo es el suicidio del asesinato. Obviamente, el proceso no es tan mecánico, pero así se lee desde esa argumentación con paralelismos con la absurda glándula pineal de Descartes. Así, los sujetos de rendimiento son –somos, sois– individuos con una especie de conexión cerebral por la que la violencia sistémica entraría para manejar su voluntad o, en términos del autor, dejar de ser sujetos para ser proyectos (Han 2016: 21). Nada de partir de la adaptación del sujeto a un contexto de difusión de la democracia, homogeneidad de la globalización, auge tecnológico y popularización del hacer artístico que prioriza una lógica del individuo, en contraste con períodos de lógicas de Dios y de Estado. Nada de considerar a las personas como que todo lo pueden, para bien y para mal. Nada de eso, sino cuerpos que portan el campo de concentración en su alma.

El filósofo, sin comprender los vínculos entre el comportamiento del individuo, la violencia positiva y las dinámicas contemporáneas, es incapaz de dar cuenta de la multiplicidad de relaciones entre esos ejes. Así, Han hablará de la transparencia del individuo, sobre todo a raíz del impudor que percibe en redes sociales, para luego propugnar que la política mantenga la potestad del secreto –otra vez Schmitt– y no se torne una simple gestión (Han 2016: 149 y 152-153). Pero la cuestión es otra: el hombre *no puede ser* transparente, mientras que el Estado *no quiere ser* transparente. Es decir, lo negativo para un individuo, podría ser positivo para la relación de este con el Estado.

Interpretados equivocadamente conceptos como violencia o campo de concentración, Han sigue en esa línea con términos de igual importancia para el pensamiento político occidental. Por ejemplo, la religión (Han 2016: 137), de la que habla con generalidades y sin diferenciar entre catolicismo o protestantismo. Ese enfoque le veda hipótesis que sí surgen de sus planteamientos. Así, cuando denuncia “la competencia que busca *superar la propia sombra*” (Han 2016: 61), podría explorar si la filosofía de la autoayuda es una *fase superior del protestantismo*, una variante nacida entre capitalismo, marketing y culto al yo.

Pero Han obvia estas investigaciones y se mantiene, al menos para su idea de violencia, en un búnker de psicologismo y divulgación sesgada de otros autores –algún día alguien deberá juzgar si Han no es un Zygmunt Bauman *demediado*, como el vizconde de Calvino–, tan inexpugnable como limitado para explicar las violencias de los siglos XX y XXI. Por mi parte, el epitafio ya quedó:

Aquí yace un filósofo,
más cerca de Hesse que de Hegel.
Logró ser la nueva estrella del pensamiento *europäisch*
metaforizando sus propios, y muchos, miedos,
y su poca esperanza.

EL CATOBLEPAS
revista crítica del presente
© 2018 nodulo.org